

человеческой предметности, которая по сути не противостоит коммуникации, а представляет собой огромный набор схем человеческой самореализации и ее опосредований, обеспечивающих социальное воспроизводство. Эти опосредования в их многомерности не фиксируются в непосредственных взаимодействиях, но они реально нарушают биполярность диалогического пространства и, растягивая его геометрию, постоянно его оживляют и проблематизируют, открывают его к непосредственно не данному бытию.

Радикальное прочтение социальности так или иначе оказывается связано с *метафизической тематикой*. Но это не та метафизика, на которой настаивала классическая философия. На смену аксиоматике абстрактно-общих определений бытия идет *проблематика социальных опосредований и дальностей, чувственных и сверхчувственных связей, полисубъектной социальности и полифонии бытия*, проблематика конкретного отношения человека к не-своему-другому⁵.

Т. Х. Керимов

Гетерология, однозначность бытия и имманентность философии

Если принять во внимание только формальную структуру двух путей обоснования сущего, то мы можем выделить два различных подхода к проблеме бытия или две формально онтологические возможности описания бытия. Формально онтологические, поскольку оба пути касаются вопроса о бытии, хотя содержательно они радикально отличаются друг от друга.

В рамках первой возможности мы имеем подмену вопроса о бытии вопросом о сверхсущем основании или причине сущего. Т. е. бытие понимается как основание. Основание воспринимается

⁵ См.: Керимов В. Е. Метафизика-динамика // Вopr. философии. 1998. № 8. С. 59–67.

как причина, а причина, в свою очередь, специфицируется в качестве Абсолюта. Это первый путь обоснования, достаточно традиционный для философии: от Фалеса до Гуссерля философия ищет и находит сверхсущее основание сущего; это может быть вода, это может быть Бог, это может быть трансцендентальное сознание... Таким образом, вопрос о бытии сущего совпадает с поиском сверхсущего основания и первопричины сущего в целом как меры и предела того, на что способно сущее как таковое.

Эта возможность понимания бытия задает обязательность соотношения тотальности сущего с «трансцендентальным означаемым», существующим прежде всякого сущего и независимо от него в своей идеальности: существует только бытие, оно уникально и выражает общую субстанцию сущности сущего. Гипотеза о бытии как о сингулярном трансцендентальном означаемом — фундаментальная гипотеза всех метафизик, поскольку выносит область сущего в конечном счете за пределы самого сущего. Бытие мыслится как высшее сущее и, стало быть, как мера или предел того, на что способно сущее как таковое.

Второй путь делает необходимым такое преобразование поиска, что приходится поступиться основанием сущего в пользу бытия сущего. Основной мотив другой онтологической — гетерологической — возможности состоит в том, чтобы развенчать метафизику основания и иметь дело с самим сущим без основания и причины. Если придерживаться этой возможности, то бытие будет рассматриваться как «основание» сущего не в смысле обладания, овладения, а в смысле принадлежности. Бытие каждый раз бытие именно этого, сингулярного существования. Нет бытия вне сингулярности, каждый раз именно этой, и нет ничего общего, объединяющего эти сингулярности.

Существование может быть только сингулярным, и оно каждый раз поставлено на карту. Фактически, с одной стороны, изначальное со-бытие со-временно и ко-экстенсивно с сингулярным существованием, поскольку существование есть дискретная игра промежутка, предлагающего пространство игры, где собственно имеется «каждый раз». Т. е. возможность нередуцируемой

сингулярности, нередуцируемой не в смысле автономии, тождества существования, наделенного автономной властью, но свободной в том смысле, что она осуществляется в свободном пространстве и в опространствливании времени, где и возможно сингулярное «каждый раз». Но, с другой стороны, и как следствие, это со-бытие, или эта связь, или эта связность предшествуют сингулярности, хотя и не основывают ее. Со-бытие есть то, что опространствливает и сингуляризует — или сингуляризуется — потому, что оно устанавливается в ускользании непрерывности бытия. Отношение складывается в ускользании того, что объединяло бы или связывало бы одно с другим или с самим собой.

С этой точки зрения необходимо перевернуть порядок онтико-онтологической экспозиции. Не бытие сначала, а затем прибавление некоторого различия, но это различие как различие бытия. Не бытие сначала, единственное и единичное, а потом прибавление множественного сущего, а эта множественность как «сущность» бытия: «...Не бытие сущего вначале, а потом само сущее как одно-с-другим, но сущее — любое сущее — детерминировано в своем бытии как сущее одно-с-другим. Единичное множественное: подобно тому как единичность каждого неотделима от его бытия-со-многими, и потому что, на самом деле, и в целом единичность неотделима от множественности. Здесь опять речь не идет о дополнительном качестве»¹.

Вспомним, что для Аристотеля бытие не аналогично, а омонимично. Омонимами называются те предметы, у которых «только имя общее, а соответствующая этому имени речь о сущности разная». С другой стороны, синонимами «называются те предметы, у которых и имя общее, и соответствующая этому имени речь о сущности одна и та же»². В таком случае к какой категории отнести сущее? Когда, например, в начале четвертой книги «Метафизики» Аристотель пишет, что «о сущем говорится, правда, в различных значениях...», кажется, что сущее — это омоним. Но омонимы

¹ Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск : Логвинов, 2004. С. 60.

² Аристотель. Категории // Аристотель. Сочинения : в 4 т. М. : Мысль, 1978. Т. 2. С. 53.

почти всегда случайны, и, следовательно, их было бы желательно избегать. Но Аристотель добавляет: «о сущем говорится, правда, в различных значениях, но всегда по отношению к чему-то одному, к одному естеству и не из-за одинакового имени, а так, как все здоровое относится к здоровью — или потому, что сохраняет его, или потому, что содействует ему, или потому, что оно признак его, или потому, что способно воспринять его...»³. Есть ли тогда сущее синоним? Нет, поскольку синонимия предполагает общность сущности различных видов, но не родов. Роды не столько различаются, сколько другие относительно друг друга: две вещи различаются между собой только в некотором отношении, т. е. в другом отношении они тождественны между собой. Иными словами, бытие — слишком широкое понятие, чтобы можно было говорить о его синонимии с чем-то. Тогда нам снова надо вернуться к омонимии. И почему бы не называть сущее омонимом, пусть даже и случайным? «О сущем говорится в различных значениях» — не есть ли это случайность? На этот вопрос Аристотель отвечает: *сущее* действительно *омоним*, но не случайный, т. е. не без основания. Это основание Аристотель называет *ousia*. Все, что есть, так или иначе связано со смыслом бытия как *ousia*. Именно к этому решению между омонимом и синонимом, которое становится каноническим как различие равнозначности и однозначности, Фома Аквинский обращается как к аналогии. Главный вопрос Аквината в этом контексте можно сформулировать следующим образом: какого рода единством обладает понятие сущего, если оно применяется и ко всему сущему, и к категориям сущего?

Благодаря усилиям современных неотомистов сегодня уже общепризнанно, что проблема аналогии бытия возникает на двух различных уровнях. На категориальном уровне Аквинат показывает, каким образом бытие аналогически приписывается субстанции и другим предикаментам или акциденциям. На трансцендентальном уровне он объясняет, каким образом бытие и другие имена приписываются к различным родам субстанций и прежде

³ Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения : в 4 т. М. : Мысль, 1975. Т. 1. С. 119.

всего к Богу и его творениям⁴. На категориальном уровне предикат используется однозначно, когда в одном и том же значении применяется несколько раз. Так, например, «живое существо» используется однозначно, когда говорится и о собаке, и о человеке. Наоборот, предикат используется равнозначно, когда имеется одно имя, но разные значения. Например, «брак» — это и супружество, и испорченная продукция. В противоположность к однозначности и равнозначности предикат используется аналогически, когда различные вещи, отличающиеся друг от друга по определению или значению, тем не менее относятся к одной и той же вещи. Аквинат использует пример Аристотеля: «По аналогии есть сказывание, когда сказываются о многих вещах, имеющих разную природу, но которым приписывается что-то одно; как “здоровое” сказывается и о живом теле, и об моче, и о лекарстве, но оно показывает относительно этих отдельных вещей не то же самое, что относительно целого. Ибо моча полагается признаком здоровья, тело — предметом, лекарство — причиной; но все эти природы имеют отношение к одной цели — к здоровью»⁵. Подобная предикация основывается на том, что все эти вторичные аналогеты относятся к одной цели, а именно здоровью. В то же время, аналогия имеет место, когда аналогеты приписываются одному деятелю или действующей причине (например, «врач» сказывается и о человеке, и о повитухе, и даже об инструментах, но все это возможно из-за отношения этих вещей к одной действующей причине — «врачебному искусству»). Иногда аналогия имеет место, когда аналогеты приписыва-

⁴ *Fabro C.* Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin. Louvain ; Paris, 1961. P. 510–523; *Klubertanz G. P.* Thomas Aquinas on Analogy. A Textual Analysis and Systematic Synthesis. Chicago : Loyola Univ. Press, 1960; *Lyttkens H.* The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquinas. Uppsala, 1952; *McInerny R.* Aquinas and Analogy. Washington, D. C. : Catholic Univ. of America Press, 1999; *Montagnes B.* Doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas D'Aquin. Louvain ; Paris, 1963. P. 33–40, 65–114.

⁵ *Аквинский Фома.* О принципах природы // Время, истина, субстанция: от античной рациональности к средневековой. М. : АН СССР : Ин-т философии, 1991. С. 82.

ются одному субъекту (так, сущее сказывается и о субстанции, и о других категориях, например, о качестве). Но все эти категории называются сущими, поскольку относятся к субстанции, поскольку субстанция — это первичный аналогет в силу ее высшего онтологического статуса. С введением высшего онтологического статуса субстанции проблема аналогии сущего ставится на трансцендентальном уровне.

Теория аналогии бытия и метафизика причастности тесно связаны между собой. Аналогия описывает единство и множественность понятия бытия и различных его модальностей, а причастность — онтологию единого и многого. Томистская метафизика причастности призвана решить проблему Единого и Многого на уровне реальности: каким образом сущие, разделяющие общее бытие, отличаются друг от друга? Томистская вселенная представляет собой телеологический мир сущих, каждое из которых движется к своей цели — к совершенству. В движении к этой цели сущее приближается к абсолютному совершенству, а поскольку всякое совершенство есть лишь определенный способ бытия, то абсолютное совершенство — это акт абсолютного бытия, тождество сущности и существования — Бог.

Но Бог не принадлежит порядку сущего, он выходит за его пределы, что и указывает на радикальное различие между существованием и сущностью, между сотворенным и несотворенным. Тогда вопрос заключается в следующем: о Боге и его творениях говорится однозначно или равнозначно? Если Богу и его творениям имена приписываются однозначно, тогда исключается трансценденция Бога, если же равнозначно, тогда исключается общее основание этих имен, так что естественное познание, начинающееся с чувственных представлений, не может вести к этому сверхсущему, трансцендентному в отношении к чувственно воспринимаемым творениям. Отсюда аналогическая предикация определенных имен Богу. Даже если между бытием Бога и бытием его творений остается прерывность, способ, каким определенные свойства приписываются Богу, должен быть соотнесен со способом, каким обозначаются его творения. Именно эту соотнесенность Аквинат

описывает с помощью аналогии. Аналогия всегда предполагает это условие: мы описываем Бога, приписывая ему всевозможные совершенства, будучи в полной уверенности, что эти совершенства в их божественной форме не познаваемы. Связывая множественность сущего в онтологическую иерархию, аналогия бытия выступает не категориальной, а трансцендентальной аналогией атрибуции.

Именно это аристотелевское и томистское решение об аналогии сущего оспаривает Дунс Скот со своим тезисом об однозначности. Но здесь необходимо одно уточнение. Аналогия, которую пытается преодолеть Дунс Скот, отличается от аналогии в ее томистской канонической форме и принадлежит Генриху Гентскому, автору монументального «Summa Theologiae». По сути, главный смысл возражений Дунса Скота заключается не в том, что аналогия не верна, а в том, что аналогия предполагает однозначность.

Когда Генрих Гентский, следуя Авиценне, говорит, что сущее есть нечто общее и тождественное, присущее Богу и творениям, и что сущее в одном и том же значении сказывается о Боге и его творениях, тогда, в полном согласии с Авиценной, Бог, будучи введенным в сферу сущего и метафизики, имманентно включается в не-противоречивое единство понятия сущего. Однако Генрих Гентский вполне осознает, что имманентизация Бога угрожает его трансценденции. Следовательно, встает вопрос: как сохранить такую трансценденцию? И для ответа на этот вопрос привлекается понятие аналогии. Понятие сущего предшествует понятию Бога или его творениям, ибо мы воспринимаем и то, и другое как сущее, однако это понятие не является общим для обоих и не предшествует им. Другими словами, аналогия привлекается здесь, чтобы нейтрализовать последствия имманентизации и онтологизации Бога. Конечно, на уровне *понятий* Бог и его творения мыслятся на одном и том же плане, а именно, как сущее; но в *действительности* это не так, поскольку понятийная общность не означает общности в действительности.

Однако Генрих Гентский понимает, что если общее (Богу и творениям) априорное понятие сущего есть всего лишь имя,

тогда никакое другое понятие не позволяет нам познать то, что есть. Вот почему аналогия привлекается им как исключение из правила общности (в действительности): с одной стороны, понятие не позволяет нам постичь действительной, однозначной общности; с другой стороны, оно исключает абсолютно равнозначное различие. Таким образом, теория аналогии играет двойственную роль: она ограничивает притязания метафизики на познание Бога и в то же время допускает подлинное познание сущего вообще.

Но каким бы изобретательным ни представлялось это решение, ему не удастся преодолеть очевидное противоречие. С одной стороны, Генрих Гентский утверждает, что сущее, как простейшее из всех сущностей, первым предстает перед человеческим разумом, но, с другой стороны, он настаивает на существовании двух понятий сущего в зависимости от того, идет ли речь о Боге или о Его творениях. Именно это противоречие пытается разрешить Дунс Скот, рискуя некоторыми основополагающими принципами метафизической традиции.

Отказ от традиционного тезиса об аналогии бытия и постановка на его место тезиса об однозначности сущего является в качестве условия возможности метафизики как науки. Дунс Скот понимает, что тезис об однозначности бытия разрушает современное ему понимание метафизики и замещает его новым. Но разрушается, таким образом, только определенное понимание метафизики. С его точки зрения, движение к однозначности совпадает с освобождением возможности метафизики. Именно аналогия разрушает метафизику, тогда как однозначность спасает ее. Спасая метафизику, мы спасаем теологию, так что метафизика учреждается как онтотеология.

Согласно Дунсу Скоту, однозначность обозначает достаточное единство понятия. Однозначность — это тождество понятия. Вот каким образом определяет однозначность Дунс Скот: «А чтобы не возбудить спора о наименовании однозначности, я говорю, что однозначное понятие — то, которое до такой степени едино, что его единства достаточно для противоречия, когда оно [это понятие]

утверждается и отрицается о том же самом»⁶. В результате однозначность не просто переворачивает аристотелевскую синонимию, обозначающую вещи, тождественные по имени и по значению. Отныне, с тезисом об однозначности сущего, единство значения связывается с тождеством понятия. Вопрос, следовательно, смещается от семантики к логике.

К чему относится однозначность сущего? Все умопостигаемое включает в себя понятие «сущего», но оно может его включать по-разному: либо непосредственно на основании «первенства общности» бытия, либо косвенно на основании «первенства виртуальности» бытия. Теперь сущее является общим относительно всех вещей, которые есть, вне зависимости от того, идет ли речь об индивидах, видах или родах. Когда мы приписываем существование к таким вещам, мы делаем это *in quid*, т. е. как принадлежащее самой их сущности. Но существуют другие, качественные, определения сущего, которые не принадлежат сущности вещей. Так, например, «актуальность» и «потенциальность» — не сущее, но каждое сущее обязательно или актуально, или потенциально. Такого рода определения содержат или последние отличительные признаки (*differentiae ultimae*), как, например, только что упомянутые «актуальность» и «потенциальность», но и другие: причиненное или не причиненное, необходимое или случайное, или собственные свойства (*propriae passionis entis*), также обозначаемые как трансценденции, такие как *unum*, *bonum*, *verum*.

Сущее однозначно умопостигаемому тем или иным образом, но оно однозначно (на основании общности) в отношении к тому, о чем говорится только *in quid*. Что же касается последних отличительных признаков и собственных свойств, или трансценденций, т. е. качественных определений сущности сущего, сущее однозначно им только на основании «первенства виртуальности», или виртуально, потому что оно предполагает их, тогда как они, сами по себе, не предполагают сущего. Отличительный признак считается последним, если он в свою очередь не имеет отличительного

⁶ Дунс Скот Иоанн Блаженный. Избранное. М.: Изд-во Францисканцев, 2001. С. 407.

признака. Только когда мы достигаем далее неразложимого отличительного признака, можно сказать, что мы достигли последнего отличительного признака, который является качественным определением. Однако Скот оставляет открытым вопрос об определении последних отличительных признаков. Он аргументирует в пользу того, что сущее сказывается однозначно о последних отличительных признаках, но только не в смысле *quid*.

Что касается собственных свойств, особенность их заключается в том, что при их определении обязательно называют субъект, которому присуще это свойство. Например, «четное» — это собственное свойство числа, поскольку, объясняя, что есть четное, мы обязательно называем субъект (число): четное — это число, которое делится на два. Но при определении числа нам вовсе не обязательно говорить о «четном» или «нечетном». Стало быть, собственное свойство не принадлежит к сущности своего субъекта, даже если связано с ним. Скот выделяет три таких собственных свойства сущего: *unum*, *bonum*, *verum*. Они сопутствуют сущему, но каждое из этих свойств добавляет что-то другое к понятию сущего, что-то отличное от самого сущего. Поэтому сущее не сказывается о собственных свойствах *in quid*.

Отсюда ясно, что однозначность понятия не доходит до различных качеств или «собственных свойств» сущего, поскольку, как мы видели, понятие однозначно в той мере, в какой оно остается тождественным в предикации сущности. А это означает, что однозначность предполагает сущностную, «чтойную» предикацию. Т. е. такую предикацию, в которой предикат включается в субъект, имманентен субъекту.

В иерархии последовательных конкретизаций определение сущности предполагает потенциальный род и актуальное различие. Первое понятие (потенциальный род) включается в это определение в качестве сущности, актуальное различие включается в качестве акциденции, внешне: не потому они пчелы, что «они разные и не похожие друг на друга», а из-за внешних к их сущности определений. Конечно, «разумность» — это не внешний видовой отличительный признак живого существа, «чтойностно»

определяющий человеческое существо, но он — привходящий признак «живого существа», а потому определяет его внешним и случайным образом. Терминологически это качественная предикация. Следовательно, «последние отличительные признаки» и «собственные свойства», о которых никакие виды и отличительные признаки не сказываются, приписываются сущему не изнутри, а извне. Последние отличительные признаки и собственные свойства приписывают сущему качество. Они определяют, но не определяются. Вот почему понятие сущего однозначно до определенного предела, оно не доходит до «последних отличительных признаков» и «собственных свойств», не включается в него непосредственно.

Теперь, с точки зрения гетерологии, тезис об однозначности трансформируется и приобретает совершенно другой смысл, поскольку это понятие уходит из-под власти тождества сущности или единства понятия и понимается в связи с различием как таковым.

Этот другой смысл становится очевидным, если иметь в виду, что традиционный метафизический тезис об однозначности касается не бытия, а сущего. Метафизика как таковая — это наука о сущем как сущем, наука о сущности сущего. Тезис об однозначности сущего подтверждает фундаментальную гипотезу всех метафизик — гипотезу о бытии как о сверхсущем, сингулярном трансцендентальном означаемом. Кроме того, именно «онтологическая структура» предписывает возможность (или невозможность) мыслить сущее в одном и том же значении, в связи и с Богом, и с созданным миром.

Теперь, в каком смысле понятие однозначности изменяет эту ситуацию, освобождая суждение от аналогии, а понятие от идентичности?

Первая трансформация касается онтологического различия бытия и сущего. «Между» сущим и бытием имеется только «пространство» для различия или даже «пространство» различия. Однако это «пространство» (почему мы и пишем это слово в кавычках) теперь понимается в смысле про-изведения, или становления,

а различие само выступает как операция: различие здесь совпадает с выходом в присутствие или присутствованием сущего. Таким образом, однозначность относится не к сущему и не к субстантивированному бытию, а к самой операции бытия как становления, благодаря которой сущее выходит в присутствие. Бытие как различие однозначно.

Отсюда следует вторая трансформация. «Первый объект», общий всем другим объектам, — это не что иное, как различие, причем такого рода, что переворачивается сам смысл общего. И в этом переворачивании меняется смысл бытия: из абстрактного качества общей черты бытие трансформируется в событие или событийность событий. Таким образом, гетерология переписывает онто-тео-телео-логический дискурс классической метафизики. Сущее как сущее, общее всему остальному, трансформируется в событие бытия или событийность сущего. Эта трансформация становится возможной и даже необходимой, как только мы переходим от онтологического различия бытия и сущего к различию бытия и сущего.

И наконец, третья трансформация. Однозначность вписывает имманентность в самую суть онтологии. Таким образом, бытие выносится за пределы онтологического разделения двух различных порядков, за пределы определенного дуализма. Оно уходит от всех классических онтологических оппозиций — конечного и бесконечного, сотворенного и несотворенного, необходимого и случайного и т. п. С тезисом об однозначности бытие становится нейтральным, безразличным и безличным, а философия — имманентной.

Но здесь возникает другая проблема. Если бытие выражается в одном и том же смысле во всем сущем, тогда чем они отличаются друг от друга? В однозначной онтологии нет категорий, распределяющих и иерархизирующих: если сущие отличаются друг от друга субстанционально, или формально, или по своим родовым и видовым отличительным признакам, то мы возвращаемся к аналогической и равнозначной онтологии. Однако если мы говорим, что бытие — однозначно, следовательно, категориально различные значения слова «бытие» не отличаются друг от друга, то мы

скатываемся в другую крайность: нейтральный, безразличный, бесформенный и некатегориальный мир. Однозначность до странности легко преобразуется в трансценденцию. Если бытие однозначно, если нет никаких различий между типами бытия, если мы отрицаем не просто иерархию бытия, но и внутренние различия между типами бытия, тогда мы наверняка остаемся с самотождественным сущим, равнодушным, более того, исключающим саму возможность различия. Для того чтобы снять это противоречие, необходимо совместить два противоречащих друг другу, по крайней мере, на первый взгляд, утверждения о разности, разнородности и различии сущего и однозначности бытия.

Это совмещение возможно только благодаря трансформации бытия как события или событийности сущего. Разность, разнородность и различие сущего есть не уникальность сущности, а событие бытия. Единственное мыслимое различие — это различие как событие бытия. Событие выражается в отношении сущего к своему бытию. Почему идея различия как события связывается с идеей однозначности сущего? Поскольку отличие сущего друг от друга есть отличие события бытия. Событие бытия — это некатегориальное различие, поскольку сохраняет однозначность бытия. Отличие одного сущего от другого есть не отличие сущности (аналогия бытия), а отличие события быть. Речь не идет о бытии, становящемся за событиями. Речь не идет о событиях, создаваемых бытием. Во-первых, бытие дается как событие. События не существуют отдельно от бытия. Бытие однозначно. Во-вторых, бытие — это никакая не вещь, порождающая другие вещи. Бытие — это процесс выхода в присутствие.

Тезис об однозначности бытия выступает условием возможности новой онтологии, основанной на признании одинаковости всего сущего. Но эта одинаковость не означает онтическую тождественность, одинаковость всего сущего. Это означает, что онтическое различие порождается однозначным бытием — бытием, безразличным к этому различию, как и ко многим другим его различиям. Это же означает, что бытие выражается во всех индивидуирующих различиях, но всегда в одном и том же смысле. Бытие

однозначно во всех своих различиях индивидуации, но сами эти различия не тождественны между собой. Однозначное бытие сущностно соотносится с индивидуирующими различиями, но эти различия не имеют одну и ту же сущность и не являются «вариациями» сущности бытия. Однозначность непосредственно высвобождает онтологию различия. Отныне различия — это не просто различия *in quid*, атрибутируемые бытию как тождеству понятия, а различия определяющие и индивидуирующие. Онтология становится философией индивидуации, а философия — гетерогенезом, описанием становления сущего.

Как показывает обсуждение двух возможностей понимания бытия и построения онтологии, в истории философии господствующим мотивом является трансценденция, и прежде всего трансценденция Бога. Философия трансценденции влечет за собой два последствия. Первое заключается в существовании двух онтологических субстанций, двух типов сущего. По определению, основание не может быть того же рода, что и основываемое. Мир конечен, изменчив, ограничен, тогда как основание бесконечно, неизменно и неограниченно. Иначе не было бы смысла в идее трансценденции. Второе последствие заключается в том, что одна из субстанций обладает преимуществом перед другой. Преимуществом как по силе, так и по значению. Трансценденция — это не просто чуждая сила, трансцендирующая мир. Она приносит с собой свет и освобождение: завершает мир. Без нее мир не имел бы никакого смысла. Именно поэтому трансценденция накладывает определенные моральные обязательства. И именно поэтому человеческая субъективность рассматривается как высшая форма конечного бытия.

Вопрос, который всегда преследует трансценденцию, — каким образом две субстанции взаимодействуют? Если существуют две субстанции одного и того же типа, тогда или они взаимодействуют и становятся одной субстанцией, или же они не взаимодействуют, и тогда вместо одного мы имеем два различных мира. Но для философии существует только один мир. И если существуют две субстанции, одна, трансцендирующая другую, то они должны быть

различными по своему характеру, что не отменяет возможность их взаимодействия. Конечно, можно вообразить себе трансценденцию с равнозначными субстанциями. Однако в этом случае принцип трансценденции теряет смысл. Какой смысл выходить за пределы мира к основанию, если основание — одного порядка с миром?

Из истории философии нам известны два ответа на вопрос, каким образом две субстанции взаимодействуют: творение и эманация.

Как правило, отношение между Богом и сущим мыслится по линии творения. Эманация тождественна творению в том плане, что сохраняется различие между творцом и сотворенным. А различие между ними в том, что сотворенное происходит от субстанции творца, истекает из него. Эманация, в отличие от творения, обнаруживает сходство с выражением: «они производят, оставаясь в себе». И в эманации, и в выражении речь идет об одной и той же субстанции. Но сходство здесь заканчивается. В эманации сотворенное отлично от творца. Более того, творец имеет преимущество по отношению к сотворенному.

Но мы помним требование однозначности: *бытие* выражается в одном и том же смысле во всем, в чем выражается. Без этого требования возвращение трансценденции неизбежно. Эманация — яркое тому подтверждение. В средневековой традиции, именно для того, чтобы сохранить трансценденцию Бога, эманация вводит двойное различие субстанции: Бог отличен от того, во что Он эмануруется, и Он выше того, во что эмануруется. Неважно, насколько близко находится сотворенное к творцу, между ними существует определенный онтологический зазор, который и гарантирует превосходство творца.

С тезисом об однозначности бытия мы приходим к тому, что стерты все следы различия между отличными друг от друга онтологическими порядками. Различие между Богом и его творениями, между субстанцией и ее модусами стерто перед лицом другого различия — различия индивидуации. Последнее указывает уже не на иерархию и трансценденцию, но на само движение субстанции или

природы. Различие есть не столько выражение или эффект некоторого трансцендентного порядка, сколько жизнь чистой имманентности. Речь идет не о категориальном различии, а о различии становления — гетерогенезисе. Итак, еще раз: изменился сам смысл различия — от аналогического и трансцендентного мы переходим к однозначному и имманентному.

Однозначность бытия задает онтологическую основу философии имманентности. Необходимым условием возможности философии имманентности является однозначное, но не аналогическое бытие. Противоположность между этими двумя подходами неразрешима по двум существенным причинам. Первая касается того, каким образом понимается распределение бытия. Аналогия мыслит отношение между бытием и сущим как разделение самого бытия, разделение того, что распределяется. По этому образцу моделируются аристотелевские категории: бытие распределяется по фиксированным родам, находящимся между собой в аналогических отношениях. С тезисом об однозначности отношение между бытием и сущим мыслится как распределение сущего в его бытии. Соответственно, эти две концепции распределения предполагают две противоположные концепции иерархии. Аналогический подход рассматривает сущее в его функции большей или меньшей приближенности или отдаленности к первопричине или первоначалу, тогда как однозначность трактует сущее с точки зрения его событийности.

Повторим еще раз, что существенное в однозначности заключается не только в том, что бытие выражается в одном и том же смысле во всем, в чем выражается, но и в том, что оно выражается в самом различии. Однозначное бытие непосредственно приобщено к индивидуализирующим различиям. Вот почему имманентность и различие совпадают в однозначности бытия. Единое в одном и том же смысле высказывается обо всем множественном, бытие говорит в одном и том же смысле обо всем, что различается. Речь идет не о единстве субстанции, а о бесконечности модификаций, которые являются частью одна другой на единственном, одном и том же плане жизни. Отныне имманентность образует

само существо философии. Она уже не отсылает к скрытому принципу трансцендентного плана организации, а придерживается процесса имманентного «плана консистенции», как он проявляется сам по себе по мере своего конструирования.

Имманентность — отличительный признак философии. Имманентность отличает философию от мифологии, религии и различных форм и практик идеологии. Но надо заметить, что по ряду причин философия всегда уступает собственную имманентность трансценденции, идет на компромисс с трансцендентией, и прежде всего с теологией. В результате чего вместо имманентной (и однозначной) онтологии мы имеем онтотеологию и аналогическую онтологию. Имманентность не гарантирована от введения в ее анализ трансценденции. Достаточно лишь остановить движения, ввести «точки пристежки», приручения в качестве постоянных координат этих процессов — Единое, Целое, Разум, Субъект и Объект.

Но иллюзии трансценденции — это физические, материальные иллюзии. Именно потому, что эти иллюзии принадлежат порядку действительного, они достаточно легко принимаются за причины, основания или сущности. И именно потому, что иллюзии эти действительны, так трудно их преодолеть. Мыслить имманентно вовсе не означает отказ от всех следов трансценденции. На самом деле, если сознание имманентно действительности, а не наоборот (как, например, у Гегеля), тогда иллюзии трансценденции суть порождения не разума, а самой действительности. Иллюзии трансценденции не столько конституируются или не просто даются, сколько порождаются или производятся, и не столько внешней причиной и первоначалом, а до-индивидуальным дифференциальным комплексом, имманентным системе, в которой они эксплицируются дифференциальными условиями, безличными и анонимными. Сама структура действительного, становление бытия производит подобные иллюзии. Мы всегда выставлены к этому онтологическому избытку имманентности, энтропической тенденции действительности упаковывать интенсивности в экстенсивности, понятия в мнения, образы в клише, ощущения в восприятия.